

MICHAŁ WĘCŁAWSKI

UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

Franz Rosenzweig – filozof hebrajski. O dawnych korzeniach nowego myślenia

I. Zarys

W słynnym eseju pisze Franz Rosenzweig:

Ująłem nowe myślenie w tych starych słowach i w nich także je oddałem i podałem dalej. (...) I tak oto jest to żydowska książka: nie dlatego, że zajmuje się „sprawami żydowskimi”, gdyż wówczas księgi protestanckiego badacza Starego Testamentu byłyby żydowskie, lecz dlatego, że korzysta ze starych żydowskich słów, aby powiedzieć to, co chce powiedzieć, a szczególnie wyrazić to, co nowe. Sprawy żydowskie, jak w ogóle wszystkie sprawy, są zawsze przeszłe. Lecz żydowskie słowa, nawet stare, uczestniczą w wiecznej młodości Słowa i kiedy świat się przed nimi otwiera, one odnawiają go¹.

¹ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy Zbawienia*, [w:] idem, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012, s. 681. Dalej w tekście jako NM, podobnie *Gwiazda Zbawienia* – jako GZ.

W niniejszym szkicu zamierzamy wskazać na kilka momentów owej „wiecznej młodości”, w której uczestniczą wspomniane słowa i w której uczestniczy sam Rosenzweig; zaproponować interpretację, odczytanie tej filozofii, sugerując, że „nowe myślenie” daje się umieścić w kontekście znacznie szerszym niż tylko kilka pokoleń. Dlatego mówimy o „korzeniach”.

Korzenie zasilają i ugruntowują roślinę – na nich i z nich przyrasta to, co nowe; zarazem tkwią w glebie i pobierają z niej życiodajne soki. Mowa więc będzie o korzeniach, o tym, co z nich wyrasta, oraz o tym, co poprzez te korzenie płynie i roślinę zasila. Nazywając to za Claudem Tresmontantem² „myślą hebrajską”, zestawimy ją z filozofią Franza Rosenzweiga, pokazując, jak silnie ze sobą harmonizują. Nie chodzi o to, by twierdzić, jakoby nie było u Rosenzweiga innych wpływów, ale by wskazać, że właśnie hebrajska wrażliwość przepelnia tę filozofię w jej podstawach. Prezentowany tu rezultat rzeczonych zamierzeń nie pozostaje niczym innym niż próbą, nieuchronnie naraz ułomną i doskonałą, i jako taką należy go traktować.

Pojawia się jednak pewna kontrowersja. W powyższym fragmencie czytamy o „żydowskich” sprawach i słowach, tymczasem przedmiotem naszego zainteresowania czynimy sprawy i słowa „hebrajskie”. Nieprzypadkowo. Wybór padł na „filozofa hebrajskiego” najpierw dlatego, że jest to określenie mniej obciążone semantycznie („żydowski” kojarzy

²Jego *Esej o myśli hebrajskiej* (tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996) stanowić może jedną z pierwszorzędnych inspiracji. Praca ta okazuje się pomocna w rekonstrukcji starotestamentowej metafizyki, mimo że pisana jest z nieustającym odniesieniem do chrześcijaństwa (co widać zwłaszcza w zagadnieniu Wcielenia, zob. np. s. 103).

się bardziej konkretnie, z judaizmem oraz skomplikowaną historią i kulturą narodu żydowskiego), a po wtóre, ponieważ jest ono szersze: w pewnym sensie to, co hebrajskie, istniało jeszcze przed tym, co żydowskie. Łatwiej też daje się dookreślać – jako pewien sposób myślenia przysługiwać może nie tylko wyznawcom judaizmu czy członkom żydowskiego narodu, podczas gdy myślenie żydowskie znacznie trudniej pomieścić w granicach jednego pojęcia. Trudno o jednoznaczną odpowiedź, co to znaczy myśleć po żydowsku, podobnie jak lepiej niż o jednej jest mówić o wielu żydowskich filozofach³. Chodzić więc będzie o myślenie hebrajskie, rozumiane jako myślenie biblijne, to znaczy zdeponowane w Biblii Hebrajskiej (Stary Testament) i wypływające z jej ducha⁴.

Ujęcie takie w naturalny sposób ewokuje pewien topos. Otóż myślenie hebrajskie stawia się zazwyczaj w opozycji do myślenia greckiego. Dotykamy tu głębokiej i bardzo wiekowej już intuicji, która wyrażana bywała na co najmniej kilka sposobów. Najślynniejszym i najbardziej wpływowym, choć rychło oderwanym od pierwotnej intencji, stał się Tertulianowy podział na Ateny i Jerozolimę. Istotny, choć mało u nas znany, był też ten wyznaczony przez Matthew Arnolda między hebraizmem i hellenizmem⁵. Różnorako nazywana,

³ Proponuje to np. J. Ochman, *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997, s. 409. Uwagi o zasadniczej niejednorodności filozofii żydowskiej wygłasza też D.H. Frank, *Czym jest filozofia żydowska?*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009, s. 11–21.

⁴ Przy tym w rozumieniu tego, co hebrajskie, nie idziemy za Oskarem Goldbergiem, który myśl i historię Starego Testamentu dzieli na pierwotną religię Hebrajczyków i dzieje późniejszego jej zepsucia. Zob. np. O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 1 (2015), s. 115.

⁵ Zob. przypis poniżej.

opozycja greckiego i hebrajskiego pojawiała się w różnych kontekstach i wymiarach, przybierając rozmaite postaci, od czysto religijnych, filozoficznych, kulturowych przez polityczne, aż po rasowe, jak w popularnej w XIX i XX wieku dystynkcji między pierwiastkiem aryjskim a semickim⁶. Mnogość oraz różnorodność tych ujęć czynią namysł nad zagadnieniem tego, co hebrajskie, tym trudniejszym, że wymagają poruszania się w obrębie kilku przynajmniej na pozór niezgodnych ze sobą paradygmatów.

Zarazem tkwi w tym niejaki ryzyko. Skoro każde określenie jest zaprzeczeniem, przeto, aby uwydatnić odmienność perspektyw, konieczne będą odniesienia do myśli greckiej. Uczciwość wymaga jednocześnie przyznania, że powyższa prawidłowość naszego myślenia może się okazać zgubna: łatwo bowiem stworzyć chimery, przeciwstawiając sobie elementy wcale nieprzeciwstawne bądź w wyłuszczeniu różnic posuwając się za daleko.

Wydaje się zresztą właściwością wszelkich bodaj wielkich syntez i modeli, że ich porażająca oczywistość zaciemnia się i mętnieje, gdy tylko, przypatrując się uważniej, ująć nieco z ufnej wyrozumiałości, jaką zrazu im okazujemy. Przykładem choćby Ateny i Jerozolima. Nie jest zupełnie jasne, co pod tymi hasłami się rozumie, a przyjrzenie się im bliżej obnaża liczne trudności i uproszczenia. Kiedy na przykład odmawia się Jerozolimie inklinacji do rozumu, zachowując ją na wyłączność dla Greków, nie wolno stracić z oczu faktu, że mówimy o *jakimś* rozumie. Sama Biblia pełna jest po-

⁶ Wątek ten zgłębia i przybliża znakomita praca Miriam Leonard, *Socrates and the Jews. Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*, Chicago–London 2015, zob. zwłaszcza s. 105–138. Tam też o koncepcji Arnolda.

chwał dla rozumu i rozumności, stąd ostatecznie podział nie przebiega wzdłuż osi: rozum–nierozum, lecz raczej: rozum grecki–rozum hebrajski⁷. Godzi się zresztą pytać, co to w ogóle znaczy „rozum” i co u poszczególnych myślicieli pod tym pojęciem się kryło. Nie wdając się w szczegóły, wolno rzec: skoro obchodzi on Żyda nie gorzej niż Greka, a i o filozofii można mówić nie tylko w odniesieniu do Hellenów – czymże jest Jerozolima?

Przez niektórych bywała pojmowana po prostu jako „wiarabiblijna”⁸. U Lwa Szestowa wiara ta zyskuje swe dookreślenie: okazuje się przeciwstawna rozumowi, ale nie po prostu filozofii – Jerozolima to filozofia religijna, myślenie biblijne przeciwstawione ograniczającemu racjonalizmowi, dziedzina wiary jako „wymiaru myślenia, w którym prawda radośnie i bezboleśnie oddaje się do wiecznej i niekontrolowanej dyspozycji Stwórcy: bądź woła Twoja”⁹, przeciwko wiedzy, która zawsze chce wprzód wiedzieć, dokąd idzie¹⁰.

Wydaje się tedy, że naczelnym pytaniem powinno być najpierw: jakie „greckie” i „hebrajskie”? Jakie Ateny i jaka Jerozolima? Najczęściej myśl biblijna przeciwstawiana bywa myśli hellenistycznej i neoplatonizmowi – na tym właśnie tle pisze swój *Esej Tresmontant*. W rozważaniu dychotomii

⁷ Zob. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 145: „W tradycji żydowskiej rozum zawsze cieszył się szacunkiem, jako jeden z głównych darów Boga dla człowieka. Trudno byłoby znaleźć w historii myśli żydowskiej tendencje do knucia przeciw niemu czy sprzeciwu wobec jego konkluzji”. O biblijnym kulcie rozumu pisze też A. Kamińska, *Bóg Starego Testamentu i człowiek w Psalmach*, [w:] eadem, *Na progu słowa. Siedem wykładów o poezji i Biblii*, Poznań 2004, s. 82.

⁸ Na przykład L. Strauss, *Jerozolima i Ateny. Kilka wstępnych uwag*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2 (2012), s. 66.

⁹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 84.

¹⁰ Zob. ibidem, s. 427.

Aten i Jerozolimy zwykle obecny jest kontekst, w jakim pierwotnie się pojawiła, kontekst pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy dojrzewa niejako uśpiony dotąd konflikt obu światów. Jego symbolem staje się Areopag, na którym to „pierwsze udokumentowane spotkanie chrześcijaństwa i filozofii przerywa gromki wybuch śmiechu”¹¹. Jeśli przedtem istniały różnice między Atenami i Jerozolimą, i jeśli dawały się one przeczuć, to chrześcijaństwo pozwoliło je uwypuklić i jeszcze zradyzalizowało, przynosząc koncepcje Wcielenia i Zbawienia przez krzyż oraz – wyśmianego na Areopagu – zmartwychwstania.

Warto jeszcze zauważyć, że często mówimy o Grecji, a myślimy o Atenach. Tymczasem Grecja to nie Ateny. Cóż im bowiem choćby do filozofów jońskich? Mówimy więc o Attyce, o „oświeceniu ateńskim”, ale cóż – by poprzestać na największych – Arystotelesowi do Platona? Łączy ich wiele, lecz w pewnych miejscach bliżej będzie każdemu z nich do myślicieli niegreckich, ówczesnych i późniejszych, niż do siebie nawzajem jako Greków i pierwszorzędnych przedstawicieli Aten. Skazani więc jesteśmy na uproszczenia, a wszystko pozostaje kwestią skali i marginesu tolerancji, na jakie sobie pozwolimy. Nie znaczy to jednak, iżby model ów należało zarzucić: to, że pewne układy komplikują się w miarę dokładniejszego ich zgłębiania, a bywa tak przecież nie tylko w filozofii, nie świadczy wcale na ich niekorzyść. Należy wszelako zachować czujność i ostrożność, aby w upraszczającym porządkowaniu rzeczywistości nie zatracić miary.

Rozumie się samo przez się, że miasta: Ateny i Jerozolima, służą tylko za figurę, symbolizując pewną postawę,

¹¹ D. Karłowicz, *Uwagi o paradoksalności chrześcijaństwa*, „Znak” (1997), nr 500, s. 156.

którą można nazwać postawą filozoficzną. Można być doskonale zarówno Żydem-Ateńczykiem, jak i obywatelem greckim należącym duchowo do Jerozolimy. I można być Żydem-obywatelem niemieckim należącym duchowo do Jerozolimy. Tak oto na koniec wstępu, który jest już jednak rozwinięciem, dochodzimy do tego, komu poświęcone są niniejsze strony.

Można się nie zgadzać, iż rzeczy piękne są trudne, ale jakże miałby zaprzeczać ten, kto czytał *Gwiazdę Zbawienia* – jakkolwiek „czytać” to prawdopodobnie za mało. Niebywała wręcz gęstość filozoficzna w połączeniu z monumentalną formą i tyleż porywającym, co niełatwym stylem czynią ją pozycją nader wymagającą. Jest to system, ale system w ruchu. Lektura – jeszcze bardziej niż zwykle – jest zatem drogą, a czytając, baczyć trzeba na miejsce, w którym się znajdujemy. *Gwiazda* nie tylko mówi o czasie, ale sama w czasie się dzieje; uderzające swą trafnością stwierdzenie kilka stron dalej bywa zniesione przez inne, nie mniej trafne. Bardziej niż gdzie indziej grozi tu czytelnikowi – a badaczowi w szczególności – oderwanie myśli od kontekstu, dlatego tak ważne staje się spoglądanie wstecz na przebytą drogę. Podobnie w drogę wyruszyć musi ten, który mówienia o *Gwieździe* i jej autorze się podejmuje. Przegląd myślenia biblijnego w zestawieniu z myślą Franza Rosenzweiga proponujemy zorganizować wokół trzech punktów, wokół których koncentruje się też sama *Gwiazda* i cała twórczość jej autora, a które są zarazem, jak żadne inne, właściwe myśli hebrajskiej. Te punkty to Stworzenie, Objawienie i Zbawienie¹².

¹² Podobnie czyni A. Lipszyc (*Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 13) w odniesieniu do filozofii żydowskiej.

II. Stworzenie

„*Bereszit bara Elohim*”, „Na początku stworzył Bóg” – słowa te kondensują w sobie całą niemal osobliwość biblijnego myślenia¹³. Myślenie to pyta o początek na poważnie i na poważnie waży się obwieścić, co się „na początku” stało. Zrazem w pytaniu tym udziela odpowiedzi niedoścignionej, a tak prostej, odpowiedzi, która nie jest tanim wybiegiem: był początek, ale było i źródło początku; świat ma przyczynę, przyczynę spoza świata, która jednak nie tylko nie ujmuje nic z jego realności, ale się o niego troszczy.

Doktryna stworzenia w sposób fundamentalny wpływa na postrzeganie rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach. Stworzenie, początek, to, co wprawia w ruch historię, rozlewa się na wszystkie warstwy istnienia i doświadczenia, przenikając i napędzając Objawienie i Zbawienie tą samą jakością: czasem. Nie jest on atoli „ruchomym obrazem wieczności i formą form”, lecz jest tym, czym jest. Nie jest pokłosiem upadku; jest, bo jest, a raczej: bo zechciano, by był. Nie potrzeba przekonywać o jego iluzoryczności. Czas jest i płynie, i jest to dobre.

Dzięki temu daje się dostrzec wartość ziemskiego życia, wewnętrznego napięcia między trwaniem, wzrostem i rozpadem, życia, które nie jest tylko incydentem, wypadkiem

¹³ Nie same kategorie, lecz sposób ich rozumienia jest tu wyjątkowy. Tak też, w szerszym kontekście, zauważa Nahum M. Sarna (*Understanding Genesis. The Heritage of Biblical Israel*, New York 1995, s. XVIII–XIX), twierdząc, że mimo licznych wpływów ościennych bezsprzeczna jest oryginalność Izraela – przede wszystkim w nieporównanie większej niż w sąsiednich kulturach doniosłości takich założeń jak stworzenie, monoteizm czy charakter i działanie proroków; ponadto autor odnotowuje niespotykaną nigdzie indziej świadomość wyjątkowości, tj. Bożego wybraństwa.

przy pracy niemych trybów losu, lecz jest zamierzone i jako takie samo w sobie czcigodne. Nie może tu być mowy o grzechu zaistnienia, a wielość bytów nie stanowi powodu do niepokoju. Rosenzweig wprawdzie nie omieszką swego systemu nakierować ku ostatecznej jedności, osiągananej w zbawieniu przez Boga – i w Bogu przez zbawienie – ale osiąga ją z innym nastawieniem i w zupełnie odmienny, łagodny i zgodliwy sposób, bez przemocy domniemanej przeciwstawności.

To, co żywe, co nie trwa w bezruchu, lecz zmienia się i tętni sobie tylko znanym rytmem, nie daje się zamknąć w kategoriach powszechnie obowiązujących. Rozum zaś – ów patronujący myśleniu „od Wysp Jońskich po Jenę” – drży przed nieprzewidywalnym. Dlatego, jak powie Szestow, „ze swej natury ponad wszystko w świecie nienawidzi życia, wyczuwając w nim instynktownie swojego nieprzejednanego wroga”¹⁴. Nie dlatego, iżby nie chciał być z nim w zgodzie, gdyby tylko umiał chcieć, lecz ponieważ owo życie jest jedną z tych nielicznych rzeczy, którymi nie potrafi zawładnąć jego rozumujące spojrzenie¹⁵.

W takim położeniu niepodobna ratować się inaczej niż przez porzucenie świata, które daje się usankcjonować tylko

¹⁴ L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 12.

¹⁵ Może w tym się kryje sekret „greckiego” upodobania do zasad logicznych, nade wszystko zasady niesprzeczności. Myśl, która bardziej niż nieruchome ceni sobie życie, skłonna jest raczej sprzeczności w swym obrębie tolerować, chcąc samo życie, z natury pełne sprzeczności, oddać w myśleniu. Por. S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 153. Na temat niemożliwości ekstrakowania z Biblii jednolitej doktryny teologicznej oraz o złożoności biblijnej metafizyki zob. Sh. Carmy, D. Schatz, *Biblia jako źródło refleksji filozoficznej*, [w:] *Historia filozofii żydowskiej...*, s. 44.

uznaniem, że nie jest on wcale prawdziwym światem, życie nie jest prawdziwym życiem, przemijanie nie jest przemijaniem, a cierpienie nie jest naprawdę cierpieniem. Wszystkie te wyjaśnienia nie tyle były w historii odpowiedzią na palące problemy ludzkiej egzystencji, ile jedynym możliwym schronieniem, jakie udawało się znaleźć w akcji ucieczki przed nieznanym w znane. Traumatyczna efemeryczność istnienia, trwoga, jaką wywołują przemijanie i nietrwałość, powoduje, że ucieczka jawi się zbawieniem. Ucieczka, która z natury zna tylko „stąd”, swoje „dokąd” znajduje we Wszystkim. Dalibóg zaś „Wszystko nie umiera i nic nie umiera we Wszystkim” (GZ, s. 53). Nie umiera – dlatego doskonałym staje się azylem dla każdego, kto w ucieczce przed nieuchronnym pragnie zasmakować choćby namiastki wieczności. Rozum tryumfuje, lecz jest to tryumf pyrrusowy. Filozofia okazuje się sublimacją rozpacz, która jakby usilnie chciała zatrzymać ostatnie promienie zachodzącego słońca.

Owa ucieczka przed czasem i złożonością, przynosząca w idealną krainę tego, co proste, niezmiennie i wieczne, owocuje filozofią, która o to, co proste, niezmiennie i wieczne pyta. Gdziekolwiek patrzy, wypatruje istoty, tymczasem „istota nie chce wiedzieć nic o czasie” (NM, s. 672). Szukając „istot”, tego, „czym coś *właściwie* jest” (NM, s. 664), daje podstawy, by twierdzić, że filozofia podejrzliwości nie zaczęła się w XIX wieku, lecz od samego początku, greckiego początku, filozofia była podejrzliwością przepełniona, napędzana nieufnością do doświadczenia i tego, co dotykalne; nawet tam zaś, gdzie postanawiała nieco bardziej polegać na empirii, towarzyszyła jej nieodłącznie odraza do tego, co pojedyncze a złożone.

Czy jednak myśleniu hebrajskiemu obce są problemy tego rodzaju? Wręcz przeciwnie, lecz można powiedzieć, że Żydzi

tę samą, wspólną wszystkim ludziom troskę inaczej kanalizują. Różnica polega na tym, że jeśli świat jest dobry, jeśli czas jest czasem, jeśli ciało nie jest grobem ni więzieniem, to nie ma przed czym ani od czego uciekać. Zło jest w świecie, ale to nie świat jest zły. Otwiera się tu pole dla innego sposobu myślenia. Dopiero bowiem „tam gdzie filozofia wraz ze swym myśleniem osiąga swój kres, tam może rozpocząć się filozofia doświadczająca”¹⁶. Nietknięta skandalem pojedynczości¹⁷, myśl hebrajska przeciwstawia owej podejrzliwej „filozofii myślącej” pełną ufności pochwałę konkretnemu.

Sam już język, w którym po raz pierwszy znalazła swój wyraz, zawiera w sobie te intuicje, uznając, że

to, co jednostkowe, jest tym, co istnieje. Język hebrajski myśli, wychodząc od tego, co istniejące jednostkowo. To, co poszczególne, w świecie biblijnym nie jest ani nieważne, ani nieznaczące. Jest nosicielem sensu¹⁸.

Nie tylko to, co szczególne i jednostkowe, ale także to, co zwyczajne – wszystko w stworzeniu przesiąknięte jest głębokim znaczeniem. Ukazuje to Biblia, która wspaniale umie zachowywać wzniosłość, a zarazem nie brzydzić się przy-

¹⁶ NM, s. 666. Jak powie E. Lévinas: „Od filozofii, która redukuje, trzeba więc powrócić do doświadczenia, to znaczy do nieredukowalnego” (*Między dwoma światami. Droga Franza Rosenzweiga*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 197).

¹⁷ Zob. M. Szulakiewicz, *Grecka filozofia pierwsza*, [w:] idem, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Toruń 2013, s. 203.

¹⁸ C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, s. 86. Zauważa to także A. Świderkówna (*Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, s. 60), gdy omawiając biblijną opowieść o stworzeniu świata, przypomina, że autor nie dysponował filozoficznym językiem pojęć abstrakcyjnych.

ziemnością i banałem¹⁹. Dochodzi tu do zatarcia granicy między niebem a ziemią. Jak pisze Sergio Quinzio,

tradycja żydowska na skutek absolutnego skoncentrowania *sacrum* w Bogu, jako jedynym stwórcy i władcy wszechrzeczy, dochodzi do tego, że usuwa barierę, która w innych religiach oddziela *sacrum* od *profanum*²⁰.

Człowiek także nie składa się z dwu pierwiastków, wysokiego i niskiego, a konkretność języka znów wiernie to oddaje: człowiek to nie dusza i ciało, ale dusza–ciało. Hebrajska „dusza” (*nefesz*) to życie, hebrajskie „ciało” (*basar*) to człowiek jako ziemskie istnienie²¹. Nie ma tu miejsca na antropologiczny du-

¹⁹ Pięknie wyraża to Zygmunt Kubiak (*Poezja Biblii*, [w:] idem, *Półmrok ludzkiego świata*, Kraków 2001, s. 144): „(...) taka właśnie jest cała Księga, jakże podobna do owej Mądrości, o której czytam w Przypowieściach. Nasycona poświęcą z wysoka, pełna wiedzy o przepaściach – i pochylająca się ku każdym drzwiom. Wędrująca po wszystkich gościńcach, igrająca na okręgu ziemi. (...) W całym układzie, w całej treści Biblii widzimy tę znamioną cechę: powiązanie rzeczy ogromnych z rzeczami zwykłymi, pozornie drobnymi”. Na przykładzie proroków ukazuje to A.J. Heschel, *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014, s. 36–37, zob. też s. 589.

²⁰ S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie...*, s. 39–40. Nie usuwa to z obrębu tej tradycji pewnych świętych miejsc oraz czasów; są to jednak, by tak rzec, przejawy *sacrum* o szczególnym natężeniu, ponieważ skoncentrowana w Bogu świętość rozciąga się na całą rzeczywistość z wyłączeniem grzechu. Zob. T. Jelonek, *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008, *passim*, np. s. 60–62, 74. Podobnie, choć zapewne z zastrzeżeniami, można w przypadku myśli hebrajskiej mówić o monizmie w pojmowaniu świata. Pisze o tym w kontekście transcendencji pionowej (dualizmu światów) w tradycji grecko-chrześcijańskiej A. Żuk, O „*duchu*” żydowskiej aparatury pojęciowej i kultury logicznej, [w:] *Duch filozofii*, red. H. Jakuszko, J. Mizińska, Lublin 2005, s. 243–244.

²¹ Zob. A. Świderkówna, *Rozmowy...*, s. 61. Biblia zna jeszcze ducha, tchnienie (*ruach*), jednak nie zmienia to zasadniczego monizmu w pojmowaniu człowieka.

alizm, niemożliwa jest tym bardziej jakakolwiek postać *odium corporis*, zjawiska, które Eric Dodds nazwał „purytanizmem”²² i które, gdyby chociaż pobieżnie prześledzić jego dzieje, okazałyby się może jednym z najbardziej powszechnych i doniosłych w całej myśli filozoficznej i religijnej.

Uznanie dla ciała, wizja człowieka jako psychofizycznej całości, wraz z aprecjacją życia, skutkuje koncepcją filozofii zaangażowanej, zanurzającej się w konkretnym doświadczeniu z przekonaniem, że „życie żywe nie pyta o istotę” (GZ, s. 486). Filozof, jeśli jest żywy, nie powinien wyrzekać się siebie, albowiem zawsze dopiero z tego oto, konkretnego punktu widzenia możliwe jest myślenie. „Nasze oczy – pisze Rosenzweig – są zaiste zaledwie naszymi oczami, ale przecież głupim byłoby wyobrażać sobie, że aby widzieć prosto, musimy je wydlubać”²³. Dopiero myślenie, które ma odwagę myśleć we własnym imieniu, zachowując przy tym oczy, jest w stanie sprostać swojemu zadaniu.

Towarzyszy mu świadomość – znakomitym jej wyrazem jest *Księga Hioba* – że liche i żałośnie bezsilne, jak „pusty uśmiech” (GZ, s. 52), są odpowiedzi dawane przez filozofię człowiekowi, który pyta o to, co ostateczne. Cóż, że „nic nie umiera we Wszystkim”, kiedy ja umieram. I ja, całe życie we mnie – jak każ-

²² E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014, s. 116 nn. Jakkolwiek sam autor podkreśla, że owa tendencja do przeciwstawiania duszy ciału upowszechniła się u Greków dopiero około V w. p.n.e. – Widać tu jednak, jak niehebrajski jest luminarz filozofii żydowskiej, kiedy stwierdza, że „źródłem wszelkich trudności, stających człowiekowi na przeszkodzie w osiągnięciu najwyższego celu w życiu, wszystkich ułomności jego charakteru, wszystkich złych skłonności jest tylko i wyłącznie ciało” (Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008, s. 22).

²³ Cytat za: N.N. Glatzer, *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, Indianapolis–Cambridge 1998, s. 179. Zob. też GZ, s. 195, NM, s. 688.

de życie (GZ, s. 362–363) – z całych sił przeciwstawia się śmierci. Dlatego, jak Dawid, nie waha się ono „wołać z głębokości”²⁴.

III. Objawienie

Słyszenie i widzenie – oto dwa punkty znaczące kolejną linię podziału między hebrajskim a helleńskim²⁵. Klasyczna filozofia grecka, rodząca się na styku epok mowy i piśma – i jako taka niepozbawiona wewnętrznej ambiwalencji – była jednak pierwszym owocem coraz śmielszego buntu przeciwko przekazowi ustnemu. Tryumf formy – w tym, co widzialne – i materii – w tym, co uwiecznione – oto rysy myślenia, które Martin Buber celnie nazywa „optycznym”:

Dominacja wzroku nad innymi zmysłami, która jako niesłychane *novum* po raz pierwszy w dziejach ludzkiego ducha pojawiła się w narodzie greckim, owa dominacja właśnie, która uczyniła ten naród zdolnym do życia nadającego kształty, oparcia kultury na kształcie, panuje także w jego filozofii. Powstaje optyczny obraz świata, zbudowa-

²⁴ Wszelako w tym właśnie miejscu dostrzec da się pęknięcie na litej dotąd powierzchni Rosenzweigowego myślenia: brak w nim elementu lamentacji, tak typowej dla perspektywy hebrajskiej. Jak zauważa Agata Bielik-Robson, kładąc nacisk na Bożą inicjatywę w dialogu z człowiekiem, Rosenzweig zdaje się coś pomijać. Zob. eadem, *Na progu objawienia: Rosenzweig, [w:] Erros. Mejsjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 414 n. Por. też przypis zamykający treścią część niniejszego szkicu.

²⁵ Zob. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005, s. 89, 364. Interesującym konsensusem (aczkolwiek to może za dużo powiedziane) jawi się ujęcie św. Tomasza: choć, co do zasady, „*visio est certior auditu*”, to słuch może przewyższać wzrok, kiedy ten, od którego się słyszy, przewyższa patrzącego. Zob. *Suma teologiczna*, II-II q.4 a.8 ad 2.

ny z optycznych wrażeń zmysłowych, zobiektywizowany przedmiotowo, tak jak to może uczynić tylko zmysł wzroku, a doznania innych zmysłów nanoszone są nań dopiero później. Również Platoński świat idei jest światem optycznym, światem widzianych kształtów (...) ²⁶.

Również Platoński, choć to właśnie Platon potrafił – własnym piórem – z niezrównanym wdziękiem perorować przeciwko piśmu ²⁷.

Jakkolwiek Biblia odnosi się także do wzroku, obcy jest jej ów prymat widzenia; nawet jeśli roztacza się perspektywę „ogłądania dobrych dni” (Ps 34,13) lub „piękna Pana” (Ps 27,4), a wręcz widzenia samego Boga (Hioba 19,26), myślenie hebrajskie organizuje nade wszystko co innego: „*Sze-ma* – słuchaj Izrael!” (Pwt 6,4 i in.) ²⁸.

²⁶ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 12. W innym miejscu: „Ustalając hegemonię zmysłu wzroku w stosunku do pozostałych zmysłów, uczynili oni świat optyczny światem po prostu, w który można wypisywać dane pochodzące od innych zmysłów. W ten sposób Grecy nadali filozofowaniu – które dla Hindusów wciąż jeszcze było przedsięwzięciem nakierowanym na uchwycenie własnej Jaźni – charakter optyczny. Filozofowanie miało teraz polegać na obserwowaniu poszczególnych przedmiotów. Historia filozofii greckiej – ostatecznie staje się to jasne u Platona, a wypełnienie zyskuje u Plotyna – to historia opanowania myślenia przez optykę. Przedmiotem owego myślowego oglądu jest to, co powszechnie pojmowane albo jako byt, albo jako to, co przewyższa byt. Filozofia jest ugruntowana na założeniu, że to, co absolutne, widzi się w tym, co powszechne” (idem, *Religia a filozofia*, [w:] *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 36).

²⁷ Zob. np. Platon, *Fajdros*, 274 b-278 b, idem, *List VII*, 341 c. O wewnętrznej sprzeczności Platońskiej krytyki pisma zob. W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992, s. 116.

²⁸ Na miejscu byłoby nie poprzestawać na słyszeniu, lecz mówić szerzej, o czuciu, ponieważ myśl hebrajska, osadzona w ciele, posiada daleko bardziej zmysłowy charakter. Nasuwa się tutaj metafora Miguela de Unamuno, który przeciwstawia sobie światło i ciepło, opowiadając się za tym drugim.

Myśl hebrajska jest więc myślą słuchającą. Zarazem zbyt bliskie jest jej życie, by chciała wymienić je łatwo na uśmiercające pojęcia, których życie, pozornie uwiecznione, jest życiem spizowego pomnika albo prehistorycznego owada zatopionego w kawałku bursztynu. Widać to w języku: „słowo” (*dabar*) to także zdarzenie, czyn, rzecz, coś, co się dokonuje w czasie. Myślenie hebrajskie przeciwstawia żywemu słowu „bezruch owej niby-rzeczy, jaką jest słowo pisane czy drukowane”²⁹.

Przywiązanie do słowa i prymat słyszenia łatwo dają się przełożyć na pierwszeństwo i znaczenie mowy; i nie może dziwić, że to właśnie ona, ów Boży dar i pieczęć człowieczeństwa (GZ, s. 202), wedle samego autora stanowi także „centralny punkt” *Gwiazdy Zbawienia* (GZ, s. 292).

Mowa może być wszelako różna: na pewnym poziomie nie wystarcza przeciwstawienie jej pismu – jako dwie różne technologie nadawania i odbierania komunikatu oraz związane z nimi sposoby percypowania świata – lecz ważny jest ich konkretny charakter. Opowiadać można też na piśmie i, być może, odwrotnie; nie chodzi więc o jakąkolwiek mowę, lecz taką jedynie, która spełnia stawiane jej wymogi. U Rosenzweiga jest to choćby nacisk na czasowniki, a więc to, co żyjące, „słowo wyrażające czas”, w opozycji do substancjalizujących rzeczow-

Zob. M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wrocław 1984, s. 350. Jakkolwiek należy chyba zauważyć, że zmysły nie dają się tak łatwo izolować i może rację miał Heidegger, twierdząc, że myśleć to tyle, co „wypatrująco słyszeć” (np. M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 67).

²⁹ W.J. Ong, *Oralność i piśmiennosc...*, s. 109, tam też uwagi na temat oralnego charakteru spisanej Biblii. O znaczeniu *dabar* zob. np. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2002, s. 31. Nieprzypadkowo też z *dabar* łączy się duch, tchnienie (*ruach*), które A.J. Heschel (*Prorocy...*, s. 517–518) oddaje wręcz poprzez *pathos*.

ników³⁰. Prawdziwa mowa, „karmiąc się czasem”, jest niczym Abraham – „nie wie dokąd zawędruje”, dlatego że w swoim wędrowaniu zdana jest na coś spoza siebie³¹. Potwierdza się diagnoza Waltera Onga, że „ideałem słyszenia jest harmonia, łączenie”³². Mowa, jako akt słyszenia i mówienia, prowadzi do rozmowy. Jeżeli ma jakąś istotę, to jest nią wspólnota, uzależnienie od drugiego, który swoją obecnością wnosi coś całkiem nowego, a między rozmówcami powstaje wspólna, wyjątkowa przestrzeń, przewyciężająca samotność myślenia.

Tylko na pozór kontrowersyjna jest konstatacja Rosenzweiga, że Grecy, w tym Platon, nie znali dialogu³³. Prawdziwa

³⁰ Zob. NM, s. 671–672. Jak pisze B. Casper (*Wstęp*, [w:] F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. XV): „Żywy, mówiony język żyje dzięki czasownikom, słowom, które związane są z czasem i czynnością. Faktycznie stosowany język tłumil jednak, szczególnie w późnych dziejach Zachodu, ów właściwy mu fundamentalny charakter poprzez fiksację tego, co dane do powiedzenia, w formę rzeczowników. Nad utrwalonymi rzeczownikami można panować i nimi rozporządzać”. Ciekawe uwagi znajdują się też w pracy R.E. Nisbetta pt. *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2015, s. 113 n. Autor sugeruje, że właściwa myśleniu Zachodu predylekcja do kategorii wymaga języka rzeczownikowego, w przeciwieństwie do zdominowanego przez relacje myślenia Wschodu, gdzie w języku przeważają czasowniki.

³¹ Zob. NM, s. 675. Przeniknięta czasem, niezdolna jest mowa objawiać wszystko od razu i jako taka wiąże się z tym, co niewypowiedziane. Znamionuje to zwłaszcza styl ksiąg biblijnych i być może wskutek tej właściwości mógł Erich Auerbach przeciwstawić homerową jawność i jednoznaczność biblijnej głębi i niedookreśleniom. Zob. E. Auerbach, *Bliźna Odysusza*, [w:] idem, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 2004, s. 29–48.

³² W.J. Ong, *Oralność i piśmiennosc...*, s. 105.

³³ Czytamy u J. Gajdy-Krynickiej (*Teorie znaku i komunikacji w filozofii starożytnej*, „Kwartalnik filozoficzny” 24 (1996), nr 21, s. 122–123): „Dialogi platońskie służyć mogą za przykład filozofowania skrajnie monologicznego. (...) Bohater większości platońskich dialogów – Sokrates – z całą jego ironią i pokorą jest przykładem człowieka radykalnie adialogicznego, który pozornie współpracując jest *a priori* zamknięty na wszelkie argumenty rozmówcy czy przeciwnika”.

rozmowa wymaga bowiem pokory; prawdziwy sokratyzm nosi w sobie wymóg, którego Platoński Sokrates zrealizować nie zdołał: wymóg uznania drugiego za możliwie mądrzejszego od siebie, przyjęcia postawy, w której nauczyciel staje się uczniem, bycia „zależnym od innego w tym, co najbardziej własne” (NM, s. 676). Inny bowiem to daleko więcej od Nie-ja, to Ty, w którym Ja nie ulega zaprzeczeniu, lecz dopiero odnajduje i doskonali siebie³⁴. Ty to Inny-Ja (Arystotelesowy przyjaciel: *philos allos autos*), ale jednak – Ja, ale jednak – Ty. To „ktoś kto ma nie tylko uszy jak ogół, ale także usta” (NM, s. 676).

Znamienne, że hebrajska pochwała tego, co konkretne i jednostkowe, nie prowadzi do indywidualizmu. Nie do pomyslenia jest tu jakakolwiek odmiana autarkii, lecz przeciwnie: cokolwiek się dzieje, dzieje się w powiązaniu. „Znać”, „poznać”, „wiedzieć” – w języku Starego Testamentu wszystkie te słowa sprowadzają się do zażyłości i intymnej więzi, także cielesnej³⁵. Do poznania, do mowy, do miłości – potrzeba drugiego.

Sama też miłość jest czymś w dwójnasób szczególnym. Hebrajskie umiłowanie życia, przeciwstawione greckiemu grzechowi zaistnienia, owocuje miłością, która kocha nie to, co ogólne; traktuje drugiego nie jako medium, skocznnię, z której może się wybić w stronę czegoś, co dopiero miłości godne, ale kocha ten oto konkretny i pojedynczy byt³⁶. Jeśli jest przy tym jakoś abstrakcyjna – pouczają nas o tym

³⁴ Zob. zwłaszcza J. Maj, *Wezwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Kraków 2009, s. 113–114.

³⁵ Zob. np. A. Świderkówna, *Rozmowy...*, s. 118, 131.

³⁶ Zob. C. Tresmontant, *Esej...*, s. 84, gdzie tezy na temat miłości chrześcijańskiej znakomicie oddają specyfikę myśli hebrajskiej. Zob. też s. 123.

fragmenty wspaniałej *Gramatyki erosa* (GZ, s. 291–308) – to w tej mierze, w jakiej staje się afirmacją istnienia, istnienia w tym oto konkretnym i pojedynczym bycie. Miłość wydobywa z niebytu bezmienności, stanowi wezwanie do życia, powołuje i nadaje unikalność³⁷. W czynie miłości potwierdza się – a może tworzy – wartość miłowanego, a miłosne wyznanie staje się rękojmią nieśmiertelności; jak wyrazi się Gabriel Marcel: „Ukochać jakąś istotę (...) to powiedzieć: ty nie umrzesz!”³⁸.

Dialogiczność myśli hebrajskiej rozciąga się także na Boga. Niepojęte dla Aten, w Jerozolimie jest rzeczywistością: Bóg udostępnia się człowiekowi w relacji osobowej. Inaczej niż chciał Plotyn (zob. *Enneady*, III, 8,4), Bóg „nie zawsze milczy – pisze Abraham J. Heschel – a Izrael oczekuje na Jego słowo”³⁹. W tym, co pojedyncze, objawia się uniwersalne. „Bóg żywych” – jakże odmienny od „żywych bogów”, którzy sami nie potrafią ożywiać, którzy trwają w zupełnej separacji, a ich nieśmiertelność nie chce nic wiedzieć o śmierci (zob. GZ, s. 95), od poddanego Konieczności Boga Herodota, który nie może uniknąć przeznaczonego losu⁴⁰. Bóg Żydów jest życiem, ale i źródłem życia (GZ, s. 100–101),

³⁷ Jak pisze A. Bielik-Robson (*Na progu objawienia...*, s. 386–387): „Miłość Rosenzweiga nie ma zatem charakteru Erosa, który łączy, spaja i konserwuje całości – lecz charakter Ducha, który „ożywia”, czyli: wyosobnia i spotyka ze sobą to tylko, co w ten sposób odseparowane, ujednostkowione”.

³⁸ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 152. Jakkolwiek równie uprawnione wydaje się ujęcie inne: „ukochać” to pozwolić odejść na zawsze. Godzi się dopowiedzieć, że w innym miejscu (s. 362) Marcel dodaje, iż owa „niezniszczalność ukochanej istoty” jest „raczej niezniszczalnością więzi niż niezniszczalnością przedmiotu”.

³⁹ A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2015, s. 90.

⁴⁰ Herodot, *Dzieje*, I, 91, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002, s. 54.

prawdą, ale i źródłem prawdy (GZ, s. 601–602). Poznanie tego Boga, wgląd w Jego prawdziwość dokonuje się na płaszczyźnie relacji, w fakcie doświadczenia Jego miłości, która nie jest cechą, lecz „niewyczerpaną ekspresją oblicza, wciąż żywym światłem, biegnącym po jego wiecznych rysach” (GZ, s. 278):

Z pozornej wiedzy o istocie – pisze Rosenzweig o prawdzie w odniesieniu do Boga – staje się ona bliskim, i bezpośrednim doświadczeniem Jego czynu. To, że On jest prawdą, nie mówi nam ostatecznie niczego innego niż to, że kocha (GZ, s. 602)

i dalej:

Istota Boga, bez względu na to, czy jest ona prawdą, czy Nicością, rozproszona jest w Jego, całkowicie pozbawionym istoty, całkowicie rzeczywistym, całkowicie bliskim czynie, w Jego miłości (GZ, s. 604–605)⁴¹.

⁴¹ Pisze Gershom Scholem (*Rywalizacja między Bogiem biblijnym a Bogiem Plotyna we wczesnej kabale*, [w:] idem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015, s. 8–9): „Bóg Biblii, zanim się dostanie do tygła powoli i w wielkich bólach rodzącej się teologii spekulatywnej, nie jest produktem myśli ani nie stoi u końca długiego procesu wysiłku myślowego. Jest historycznym doświadczeniem wspólnoty i indywidualnym doświadczeniem pobożnego człowieka z czasów biblijnych, które stanowi początek, centrum i kres jego doświadczenia w ogóle. Bóg ten udziela siebie, wypowiada siebie, działa bezpośrednio w swoim stworzeniu. Przejawy jego istnienia są zbyt namacalne, aby potrzebowały dowodu, przejawy Jego mocy można odczytywać z natury i z dziejów, zwłaszcza z tych ostatnich, a jeśli się On ukrywa, to nie dlatego, iżby był zgodnie ze swą naturą ukryty, lecz dlatego, że nie jesteśmy godni Jego objawienia, że okryliśmy Go zasłoną przez siebie samych wytworzoną”. Zob. też T. Gadacz, *Bóg w filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] idem, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 103.

Podjmując kwestię tak zwanych antropomorfizmów, Rosenzweig zauważa, że Biblia nigdzie nie opisuje Boga, nie docieka Jego esencji, a jedynie skupia się na tym, jak działa On w czasie, w odniesieniu do stworzenia i nade wszystko do człowieka. W doświadczeniu teologicznym nie chodzi o jakiś przedmiot, ale o wydarzenie: spotkanie między Bogiem a człowiekiem, i to świadectwem takich właśnie spotkań są rzeczony antropomorfizmy⁴².

Bóg zatem nie jest bliski sam w sobie – owszem, z uwagi na bezmiar swojego majestatu zdawałby się raczej nieskończenie odległy – ale w owym „całkowicie bliskim czynie”, w wydarzeniu, w którym znika dystans, może się objawić jako zawsze obecne „Ty”. W komentarzu do jednego z utworów Jehudy Halewiego czytamy:

Nawet kiedy Bóg jest niezwykle blisko, człowiek może odwrócić swój wzrok (...). To nie bliskość lub dalekość się liczy. Liczy się to, że, blisko czy daleko, cokolwiek się mówi, mówi się przed Bogiem wspólnie z „Ty” z refrenu naszego wiersza, z „Ty”, które nigdy się od nas nie odwraca.

Owa sprzeczność [między dalekim i bliskim] objawia największą głębię żydowskiej myśli i wiary. Oto *bore olam*, Stwórca świata, nie oznacza czegoś odległego, jak mogłyby sugerować same te słowa. (...) Stwórca, będący ponad światem, obiera sobie mieszkanie, a abstrakcyjny Bóg filozofii ma swoje „bycie” [being] w skruszonym sercu⁴³.

⁴² Zob. F. Rosenzweig, *A Note on Anthropomorphisms in Response to the Encyclopedia Judaica's Article*, [w:] idem, *God, Man, and the World. Lectures and Essays*, tłum. B.E. Galli, New York 1998, s. 138 n.

⁴³ N.N. Glatzer, *Franz Rosenzweig...*, s. 280–282. Por. też Iz 57,15.

I oto w wezwaniu objawia siebie żywy Bóg. Objawiając siebie, zawieszając swoją skrytość, uobecnia także tego, kogo wzywa. W pytaniu „Gdzie jesteś?” – choć przychodzi ono łagodnie, niemal dyskretnie – z mocą gromu wybrzmiewa najpierw owo „jesteś”. Pytanie „Gdzie?” nie znaczy nic innego niż „Gdziekolwiek jesteś – jesteś”. Ty jesteś i ja chcę, byś był. Lecz na to wezwanie człowiek, choć nie głuchy, może pozostać niemy. Może – albowiem bycie zapytanym uświadamia mu, że czyjaś wolność uznała jego wolność ku odpowiedzi.

Separacja – powiada Józef Tischner – może zostać pokonana tylko przez pytanie. (...) Pierwszą wolnością jest wolność Innego, który pyta, i aktem pytania „zwierza siebie”. Co mam z tym zwierzeniem zrobić? To jest pytanie mojej wolności – wolności „przebudzonej”⁴⁴.

W odpowiedzi na to pytanie, w afirmacji swojego istnienia jako obecności – „Oto jestem!” – rodzi się dusza, Sobość wychodzi poza siebie i staje się Ja (GZ, s. 295). Rychło odkrywa jednak, że Objawienie jest oskarżeniem. Wyznanie, które dotarło jej uszu, i miłość, której doświadczyła, rezonują kolejnym pytaniem; o ile jednak poprzednie nie narzucało się wprost z imperatywnym „Bądź!”, teraz „Jesteś kochana?” jest równoznaczne z „Kochaj!”. Przykazanie uświadamia duszy, że dotąd nie kochała, dlatego ta ze wstydem wyznaje swoją grzeszność (GZ, s. 300). Tutaj rozpoczyna się Zbawienie⁴⁵.

⁴⁴ J. Tischner, *Objawienie jako pytanie wybrania*, [w:] idem, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 206–207.

⁴⁵ Cała ta fascynująca konstrukcja, jaką z natchnionym rozmachem kreśli Rosenzweig, owa droga, którą pomaga nam przebyć, zdaje się jednak zawierać pewną słabość. Jak zauważa Agata Bielik-Robson, autor *Gwiazdy Zbawienia* zupełnie pomija w swojej koncepcji dialogu Boga i człowieka wymiar ludzkiej, dyktowanej lękiem czy frustracją, inicjatywy. Owa inna, Hiobowa, gwałtowna „forma dialogiczności” ustępuje tu tej, która uwypukla działanie

IV. Zbawienie

W Stworzeniu i Objawieniu to, co hebrajskie, uwidocznia się, ale dopiero Zbawienie odciska na nim swoją pieczęć. Już w Objawieniu, jak pisze Rosenzweig, „trwałe postacie Człowieka Świata Boga (...) mogą się połączyć, nie aby »się zrymować«, lecz by wzajemnie oddziałując na siebie ukształtować tor” (GZ, s. 606); ale to „w Zbawieniu wielkie I zamyka

Boga względem umiłowanego człowieka (zob. A. Bielik-Robson, *Na progu objawienia...*, zwłaszcza s. 408–409 i 414–416; por. też uwagi A. Lipszyca, *Ślad judaizmu...*, s. 39).

Daje się tu dostrzec pewien paradoks filozofii dialogu: odrzuca ona Sobotę, ale sama na niej kończy, skazując na milczenie owego uczestnika dialogu, któremu nie jest dane, by przemówił jako pierwszy. Godzi się może powiedzieć wręcz, że Rosenzweig w imię żydostwa zapoznaje to, co żydowskie – człowieka, który nie milczy, nie godzi się na tyranie Fatum, lecz waży się toczyć z Bogiem spór. A przecież „jedynie Biblia zna Bogobórstwo, walkę z Bogiem”, jak powie M. Bierdiajew (*Wschód i Zachód*, [w:] idem, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 119). Pytanie, jakie pozostaje tu postawić, to czy aby do natury tej skargi, lamentacji nie należy to, że pozostaje ona bez odpowiedzi. Dialog jest tu niepełny, a przeto w ogóle się nie dzieje i może właśnie tak wypada dać odpór zarzutom pod adresem *Gwiazdy*.

Pojawia się atoli inna wątpliwość: czy tak wdzięcznie opisywana przez Rosenzweiga relacja między Bogiem i człowiekiem to w ogóle prawdziwy dialog? Czy możliwy jest dialog tam, gdzie nie zachodzi – byłoby iluzją albo pomyleniem uważać, że jest ona możliwa – równość stron? Bóg i człowiek nie dają się sprowadzić do Ja i Ty – albowiem Bóg nie będzie nigdy po prostu Ty. Co prawda w osobliwym wydarzeniu spotkania Ja musi zawsze traktować Ty jako wyższe od siebie, jednak każde Ty jest również Ja dla siebie; a przecież Bóg, choć zniża się do człowieka, nie przyjmuje wszelako pozycji ucznia. Dialog Boga i człowieka musi być zatem albo dialogiem *par excellence*, albo *sui generis*. Wyróżnione przez Rosenzweiga trzy typy doświadczeń – względem rzeczy, ludzi i Boga (zob. F. Rosenzweig, *A Note on Anthropomorphisms...*, s. 138) – mogą zapewne wskazywać na to drugie, niemniej jednak wciąż otwarta pozostanie wtedy kwestia, na ile spotkania Boga i człowieka mogą stanowić matrycę dla relacji dialogicznej w ogóle.

sklepienie Wszystkiego” (GZ, s. 371). W Zbawieniu domyka się kształt nowego myślenia, eksponując pewne wcześniej niedostrzegalne napięcia.

W rozumieniu hebrajskim prawda oznacza niewzruszone oparcie; jeśli u Greków obrazowało ją światło, tu mówić należy o skale⁴⁶. Jakoż i u Rosenzweiga prawda poznana i potwierdzona w Objawieniu wymaga osobistego sprawdzianu i świadectwa; prawdziwa staje się dopiero przez jej przyswojenie. Dopiero kiedy znajdzie potwierdzenie w moim życiu, kiedy wcieli się w moje doświadczenie, będzie prawdziwie moją prawdą⁴⁷. Dlatego Objawienie niepełne jest bez Zbawienia, to jest bez ruchu w kierunku tego, co ma nadejść, a te dwa dopełnia nie mniej ważne Stworzenie. Jak pisze Paul Ricoeur,

teologia Stworzenia nie stanowi ani dodatku do teologii Zbawienia, ani też oddzielnego tematu: owo bycie czymś od zawsze zastanym Stworzenia ma sens tylko we współzależności z wieczystą przyszłościowością Zbawienia. Pomiedzy jedno a drugie wtrąca się wieczny moment wezwania: „Ty kochaj mnie”⁴⁸.

Fundamentalna dla hebrajskiego myślenia kategoria czasu dojrzewa tu do pełnego zaistnienia; wzajemne oddziaływania

⁴⁶ Zob. np. A. Świderkówna, *Rozmowy...*, s. 24; eadem, *Bramy do Biblii*, Kraków 2012, s. 26–27.

⁴⁷ Zob. GZ, s. 607–609, 198; NM, s. 686. Por. także E. Lévinas, *Franz Rosenzweig: Współczesna myśl żydowska*, tłum. J. Sado i T. Gadacz, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 405.

⁴⁸ P. Ricoeur, *Przemysłość Stworzenie*, [w:] A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysłość biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003, s. 101. Zob. też GZ, s. 651.

pierwotnych elementów, gruntujący stworzenie prapoczątek i wydarzające się spotkanie Boga i człowieka, Stworzenie i Objawienie, dokonują się w czasie, lecz noszą już w sobie ślad bezczasowości. I oto w Zbawieniu dana zostaje „poręka” oraz „pełne urzeczywistnienie” wieczności (GZ, s. 416), nastaje „koniec, wobec którego wszystko to, co miało początek, ponownie zanurza się w swym początku” (GZ, s. 391).

Historia jest wprawdzie nośnikiem tego, co ostateczne, ale tylko nośnikiem, przepelnionym nadzieją, że kiedyś nadejdzie jej kres, wyczekiwaniem ostatniego jutra, które nadszedłszy, nie ustąpi już ze swego miejsca. Ostatecznie wszak również myśleniu hebrajskiemu bliska jest wieczność, acz nie uważa jej ono za jedyną prawdziwą postać istnienia; nie dezawuuje tymczasowości czasu, cierpliwie czekając na jego wypełnienie⁴⁹.

Wkrada się tu napięcie między czasem i wiecznością, które zaznacza się także u Rosenzweiga. Znać je choćby po dwojakim ujęciu Zbawienia: dopóki tylko nadchodzi, podlega czasowi, kiedy nastaje – na scenę wkracza wieczność. Wieczność jednak antycypowana w czasie, w „przenikaniu świata przez miłość” dająca dostęp do ponadczasowej wspólnoty „my”⁵⁰.

Choć nowe myślenie dowartościowuje dzieje, w *Gwieździe Zbawienia* osobliwość judaizmu zasadza się właśnie na achroniczności: wiara żydowska nie jest zależna od czasu, dlatego Żyd – z urodzenia i do śmierci – trwa w sercu Gwiazdy, inaczej niż chrześcijanin, który pielgrzymuje między „już” a „jeszcze nie”, w ciągłym zagrożeniu, bez gwarancji, że

⁴⁹ Zob. M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 117, 124 nn.; idem, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 117–118.

⁵⁰ E. Lévinas, *Franz Rosenzweig...*, s. 402.

zachowa wiarę i dokona biegu. Oto paradoks: Izrael żyje w wieczności, zaszczeplonej w nim przez Objawienie (GZ, s. 651), tak że w świecie nadal kroczy poprzez dzieje, lecz w ponad-świecie trwa już przy boku Stwórcy.

Osobliwe odwrócenie porządku! – pisze Emmanuel Lévinas – Żyd-tułacz przybył; chrześcijanin jest w drodze. A więc koniec, w rozumieniu judaizmu, mesjanizmu apokaliptycznego – ponieważ odtąd żydowska Wspólnota wiernych jest u boku Pana i katastrofy końca są jej oszczędzone⁵¹.

Mesjanizm Rosenzweiga istotnie jest osobliwy: nie towarzyszy mu wizja zniszczenia, nie domaga się zburzenia upadłego porządku⁵², lecz jest brzemienno aktywnym oczekiwaniem, lokującym się między posiadanym Objawieniem a jeszcze nieprzyszłym Zbawieniem (zob. GZ, s. 627–628).

Zbawienie to jest jeszcze nieśmiało nasłuchiwane, ale im go bliżej, tym więcej daje się wypatrywać. Dokonuje się tu kolejne przejście, w którym dotąd niemal nieobecny wzrok przełamuje hegemonię słuchu. „W świecie Objawienia, z którym jesteśmy związani i w którym żyjemy”, dominuje jeszcze słyszenie i mowa, jednak „w świecie, który nastąpi, i w ponad-świecie, w świecie zbawionym”, „świecie spełnionym, w którym panuje pokój” – „słowo milknie” (GZ, s. 649). „W wieczności panuje milczenie” (GZ, s. 419).

⁵¹ Ibidem, s. 404.

⁵² „Kosmosem judaizmu kieruje błyskawica zbawienia, lecz w dziele Rosenzweiga życie Żydów działa jak piorunochron, który ma jej odebrać niszczycielską moc” (G. Scholem, *O nowym wydaniu Gwiazdy Zbawienia*, tłum. A. Lipszyc, [w:] idem, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. M. Zawadowska i A. Lipszyc, Sejny 2006, s. 204). Zob. też A. Lipszyc, *Ślad judaizmu...*, s. 46, 49.

W Zbawieniu bowiem widzimy twarzą w twarz (por. 1 Kor 13,12). Gwiazda staje się twarzą, która patrzy i na którą się patrzy (GZ, s. 657); czysto receptywny słuch, tak ważny w myśleniu hebrajskim, jawi się zbędnym, albowiem samo myślenie osiąga tu kres, a Bóg „prowadzi aż do tych granic życia, gdzie ogląd jest dozwolony” (GZ, s. 657). Wszelako w Zbawieniu ogląd nie zastępuje, lecz dołącza do tego, co dało wcześniej słyszeć Objawienie; słyszenie nie zostaje usunięte, dopóki chodzimy po świecie – nawet jeśli już w świetle Bożego oblicza, to jednak wciąż słuchając Bożych słów (zob. GZ, s. 658). Owo oblicze zaś, które, dając się oglądać, promieniuje tu łagodnym, lecz majestatycznym blaskiem, to tyle, co Prawda, która tylko w taki sposób daje się wyrazić (zob. GZ, s. 655).

Rosenzweig nie zaczyna więc, lecz kończy swój system na Prawdzie. Cała i Jedyne, jest taką tylko dla Jedynego, Boga, i tylko w Nim możemy ją zobaczyć (GZ, s. 611). I to w Jedynym, Pierwszym i Ostatnim, ostatecznie dokonuje się Zbawienie:

W Zbawieniu świata poprzez człowieka, człowieka w świecie, Bóg zbawia samego siebie. Człowiek i świat znikają w Zbawieniu, ale Bóg osiąga pełnię. Dopiero w Zbawieniu Bóg staje się tym, czego wszędzie szukało nierozważne ludzkie myślenie, co wszędzie potwierdzało, a czego jednak nigdzie nie znalazło, ponieważ oczywiście nie dało się go znaleźć w żadnym miejscu, gdyż jeszcze go nie było: Wszystkim i Jedynym. Wszystko filozofii, które świadomie rozbiliśmy na części, tu, w oślepiającym świetle północy spełnionego Zbawienia, zrosło się ostatecznie, naprawdę ostatecznie w Jedno (GZ, s. 386).

Zdumiewające, że zanegowane zrazu hasła filozofii „od Wysp Jońskich po Jenę” stają się zwieńczeniem systemu *Gwiazdy Zbawienia*. Jedno i Wszystko – *hen kai pan* – idea, która przerażała swoją totalizującą bezdusnością, zostaje na powrót ustanowiona jako korona nowego już myślenia, dopiero tutaj, przebywszy drogę od samowystarczalnej Sobości do dialogicznego zjednoczenia, osiągając prawomocność.

Jest przeto w nowym myśleniu zadziwiająca dialektyka. Rosenzweig – Żyd i Niemiec, na drodze „od śmierci do życia” (*vom Tode ins Leben*) prowadzony przez „żydowskie słowa”, poprzez „Ateny” powraca do tego, co hebrajskie. Owo myślenie jest jednak nowe, ponieważ w czasowym świecie zwykły powrót jest niemożliwy; do tego, co przed-, a może pofilozoficzne, powraca więc w formie filozofii, do bezsystemu przez system, do tego, co mówione, powraca pod postacią pisma. Krocząc po torze złączonych elementów: Boga, Świata i Człowieka, gdzie ruch Stworzenia, Objawienia i Zbawienia napędzany jest przez miłość, nie przestaje uczestniczyć w „wiecznej młodości Słowa”. To, co wyrasta z korzeni, wydaje zatem właściwy owoc.

Słowa kluczowe: Rosenzweig, myśl hebrajska, filozofia żydowska, nowe myślenie, Ateny i Jerozolima, Gwiazda Zbawienia, miłość, filozofia dialogu, Stworzenie, Objawienie, Zbawienie

SUMMARY

Franz Rosenzweig: a Hebrew philosopher. On the old roots of the new thinking

A well known opposition between Athens and Jerusalem, Hellenism and Hebraism – despite simplifications it entails – helps to comprehend and explain the heterogeneous form of European thought throughout its history. It can be particularly useful in dealing with the philosophy of Franz Rosenzweig, whose genius and unquestionable originality had not emerged from an ideological void. His project of expressing „the new thinking in the old words” is about something more than just overcoming the impotence of previous philosophy in categories it used to elaborate; for here the old words are being animated by a spirit even older. The article endeavors to follow Rosenzweig’s thought „from death into life” (*vom Tode ins Leben*) on a threefold path of Creation, Revelation and Salvation. It aims at highlighting compliance as well as differences between Rosenzweig’s ideas and the Hebrew way of thinking, and putting them together so that they could illuminate each other. It is shown as essential for this thought to appreciate the world, which, having been created by God and experienced by man, turns out to be filled with meaning. It sees value in the concrete against the general, in time, motion and change against eternity; devoted to life, it prefers action rather than contemplation and does not seek invisible essences in what can be seen. Above all it is aware, however, that God the Creator is always a creator of somebody or something and that he is therefore God *to* somebody or something and that only in relation can the multitude eventually become united.

Keywords: Rosenzweig, Hebrew thought, Jewish philosophy, new thinking, Athens and Jerusalem, Star of Redemption, love, philosophy of dialogue, Creation, Revelation, Salvation

BIBLIOGRAFIA

- Auerbach E., *Blizna Odyseusza*, [w:] idem, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, tłum. Z. Żabicki, Warszawa 2004, s. 29–48.
- Bielik-Robson A., *Na progu objawienia: Rosenzweig*, [w:] eadem, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 378–416.
- Bierdiajew M., *Wschód i Zachód*, [w:] idem, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 109–124.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków 2014.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- Gadacz T., *Bóg w filozofii Franza Rosenzweiga*, [w:] idem, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 93–106.
- Gajda-Krynicka J., *Teorie znaku i komunikacji w filozofii starożytnej*, „Kwartalnik filozoficzny” 24 (1996), nr 21, s. 87–123.
- Glatzer N., *Franz Rosenzweig. His Life and Thought*, Indianapolis 1998.
- Goldberg O., *Rzeczywistość Hebrajczyków*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 1, (2015), s. 113–118.
- Harrington W.J., *Klucz do Biblii*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2002.
- Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
- Herodot, *Dzieje*, I, 91, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Heschel A.J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2015.
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008.
- Heschel A.J., *Prorocy*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2014.
- Historia filozofii żydowskiej*, red. D.H. Frank, O. Leaman, tłum. P. Sajdek, Kraków 2009.
- Jelonek T., *Biblijne pojęcie sacrum*, Kraków 2008.

- Kamińska A., *Na progu słowa. Siedem wykładów o poezji i Biblii*, Poznań 2004.
- Karłowicz D., *Uwagi o paradoksalności chrześcijaństwa*, „Znak” (1997), nr 500, s. 156–161.
- Kubiak Z., *Poezja Biblii; Król Dawid*, [w:] idem, *Półmrok ludzkiego świata*, Kraków 2001, s. 137–174.
- LaCocque A., Ricoeur P., *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Kraków 2003.
- Leonard M., *Socrates and the Jews. Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*, Chicago–London 2012.
- Lévinas E., *Franz Rosenzweig. Współczesna myśl żydowska*, tłum. J. Sado i T. Gadacz, [w:] *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 395–408.
- Lévinas E., *Między dwoma światami. Droga Franza Rosenzweiga*, [w:] idem, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 190–211.
- Lipszyc A., *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.
- Maj J., *Wezwanie mowy. Myślenie mowy, liturgia i piękno w filozofii Franza Rosenzweiga*, Kraków 2009.
- Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008.
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Nisbett R.E., *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, tłum. E. Wojtych, Sopot 2015.
- Ochman J., *Peryferie filozofii żydowskiej*, Kraków 1997.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Lublin 1992.
- Quinzio S., *Hebrajskie korzenie nowożytności*, tłum. M. Bielawski, Kraków 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. II. Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2005.
- Rosenzweig F., *God, Man, and the World. Lectures and Essays*, tłum. B.E. Galli, New York 1998.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Warszawa 2012.
- Sarna N.M., *Understanding Genesis. The Heritage of Biblical Israel*, New York 1995.

- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Scholem G., *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, tłum. Marzena Zawadowska, Adam Lipszyc, Sejny 2006.
- Strauss L., *Jerozolima i Ateny. Kilka wstępnych uwag*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 2 (2012), s. 66–90.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szestow L., *Potestas clavium (Władza kluczy)*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Szulakiewicz M., *Grecka filozofia pierwsza*, [w:] idem, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Toruń 2012, s. 186–221.
- Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.
- Świderkówna A., *Bramy do Biblii*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tresmontant C., *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Unamuno de M., *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wrocław 1984.
- Żuk A., *O „duchu” żydowskiej aparatury pojęciowej i kultury logicznej*, [w:] *Duch filozofii*, red. H. Jakuszko, J. Mizińska, Lublin 2005, s. 241–248.